

Una lectura atenta del Concilio Vaticano II nos revela un acontecimiento que requiere de una adecuada hermenéutica para valorarlo en todas sus dimensiones. Aquí se presentan unas reflexiones sobre las señales que entrega el Concilio acerca de una preocupación perenne de toda teología: procurar una idea de Dios —“la realidad que lo determina todo”, como afirma Bultmann—, lo más adecuada posible, dentro de lo que permite el lenguaje analógico de la fe, a la forma en que Él mismo se da a conocer. De entre las muchas perspectivas posibles, escogemos, a modo de marcas en el camino, el tema de la creación¹.

Carlos Casale Rolle*

Un estudio del Concilio permite advertir la incidencia frecuente del tema de la creación en la estructura teológica del éste, que unas veces aflora implícitamente y otras es sacado a relucir en forma explícita. Se trata de algo fundamental, porque se puede considerar que nos hallamos aquí ante una auténtica regla epistemológica del conocimiento de

En este contexto abierto por la *Constitución Dogmática Dei Verbum* —verdadera “revolución copernicana” en la interpretación de la revelación y clave hermenéutica de todos los demás textos del Concilio—, en sus dos primeros capítulos, se puede hablar —con filósofos actuales tan importantes como P. Ricoeur y J. L. Marion—, de una “estructura de manifestación” que se sitúa en línea con la lógica de la revelación y la encarnación. Mirando sus obras, se comprenderá a Dios mucho mejor que

UN DIOS DIGNO DEL HOMBRE



Dios: no es tanto por escrutar algún atributo divino por lo que uno llegará a comprenderlo correctamente. Más bien es en el despliegue de un comportamiento, de una relación que acontece en la creación, en el encuentro de la alianza, en la palabra, la gracia, etc., en donde se manifestará lo que Él es. Así, por ejemplo, el Dios judeocristiano es todopoderoso, no como una posibilidad pueril del que puede hacerlo todo o cualquier cosa. Lo que el atributo de la omnipotencia designa es, justamente, esa libertad, esa “holgura” de un Dios que no está sometido a ninguna fatalidad, que es soberanamente libre para desplegar su ser amor y misericordia, o sea, no ligado por una anterioridad cualquiera. Él es el Señor (*Kyrios*), como dice exactamente la Escritura.

en una reflexión abstracta (cf. n^{os} 2-4 del capítulo 1). Constatar que, en su relación con el hombre, Dios le trata y quiere verse tratado por él como una persona, como un “amigo” (n^o 2), en una relación interpersonal, dialógica, dirá muchas más cosas sobre el hecho de que Él es un ser personal, que ciertas especulaciones sobre la persona de Dios. Asimismo, por ejemplo, la relación de gratitud o de palabra revela más sobre esos “atributos” en Dios, que un examen “directo” de lo que esas cualidades significan en sí mismas.

Dado que, según nuestra fe, Dios no permanece en sí mismo, sino que es “extrovertido” —lo que llega a su cúspide en la *pro*-existencia (una existencia *para* los demás) de su Hijo revelada en los Evangelios—, es lógico que nos proponemos conocerle menos en su ser en cuanto tal que en su *existencia*, en la que se manifiesta su intimidad. Dios se nos revela en todos esos lugares en los que, justamente, se ha dado a conocer y en los que nuestra confesión, al proclamarle, le descubre en su salida de sí a nuestro encuentro. Además, así le descubre en su ser en cuanto tal, ya que el último secreto de la revelación y de la encarnación consiste exactamente en que ahí se comunica el ser mismo de Dios. De esta forma, *Dei Verbum* n^o 2 describe la revelación como “autorrevelación de Dios mismo” (*seipsum revelavit*). De ahí sur-

* Laico, profesor de Teología de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.



El Concilio nos refiere a un Dios creador, que, análogamente, como todo creador, estará interesado en lo que ha hecho y estará siempre dispuesto, en su preocupación, a "volver" para salvar esta "cúspide" de la creación.

ge un modelo teórico-comunicativo de la revelación, que supera al más vigente de la teología escolástica previa al Concilio: el modelo teórico-instructivo (*manifestatio veritatis*).

EL DISCURSO SOBRE DIOS Y SOBRE EL HOMBRE

Además de muy importante ya que manifiesta una relación reveladora de Dios, la presencia de la estructura de creación es también decisiva. La manera como una religión concibe la relación (o la no-relación) entre Dios, el ser humano y el universo, constituye la piedra de toque y el criterio máximo por el que cabe "verificar" el valor de esa religión en cuanto a su discurso sobre Dios. En tal caso habla de Dios, efectivamente, no en un discurso aislado, sino en un discurso situado.

En realidad, no hay por qué sorprenderse de que una religión hable bien de

Dios. Cuando cada uno de esos tres ámbitos es abordado exclusivamente (o casi), no es difícil tener un discurso irrefutable sobre cada uno de ellos. Pero este discurso sin tacha puede fácilmente haber sido adquirido a costa de los otros dos. Es bien sabido que el peligro sutil de una fe religiosa puede ser pagar su sentido de la trascendencia divina mediante una alteración o una alienación del valor y de la dignidad del hombre. Y es sabido, a la inversa, que el humanismo, creyendo servir al hombre, puede descartar y rechazar toda trascendencia.

Pero este dilema entre identidad y relevancia (*identity-involvement*, como lo llama Moltmann) no es ya posible desde el momento en que, *en un mismo movimiento* —y es el caso de cuando se habla de la creación—, uno habla de Dios, del hombre y del mundo, y sobre todo, cuando uno habla de su relación mutua. La Constitución Dogmática *Gaudium et spes* n^{os} 36 y 76 es una buena prueba de lo que venimos diciendo. A partir de ese momento, queda al descubierto rápidamente lo que se paga en un ambiente para valorizar otros. ¿Qué queda entonces de un brillante discurso sobre Dios si el discurso sobre el hombre se ve debilitado?, ¿y qué es incluso

de este Dios si su relación con el hombre lo ahoga? La autenticidad de un discurso no puede pagar ese precio, como lo subraya Juan Pablo II: "... durante el Concilio Vaticano II se discutía si dicha relación [Dios-hombre] es teocéntrica o antropocéntrica. Si seguimos considerando por separado los dos términos en cuestión, jamás se obtendrá una respuesta satisfactoria a esta pregunta. De hecho, el cristianismo es antropocéntrico precisamente porque es plenamente teocéntrico; y al mismo tiempo es teocéntrico gracias a su antropocentrismo radical"².

Pues bien, gracias a una doctrina única y específica de la creación, el discurso judeocristiano sobre Dios no se presta a estas distorsiones. Se trata de un discurso altamente cualificado sobre Dios, pero al mismo tiempo y, quizás

¹ Cf. Noemi, J., *El mundo. Creación y promesa de Dios*, Santiago 1996, sobre todo 228-264; Arteaga, A., "Creatio ex amore. Hacia una consideración teológica del misterio de la creación en el Concilio Vaticano II", *Anales de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, vol. XLVI (1995), especialmente 105-120.

² "Catequesis de Adviento", *L'Osservatore Romano* (ed. española) 3 dic. 1978, 575.

por el hecho mismo de que habla bien de Dios, lo que dice del hombre y de su relación con Dios hace que sea un discurso que habla eminentemente bien del hombre. La afirmación de este no se sacrifica a la de Dios. Aquí se sitúa el desafiante problema teológico, de cara a la modernidad, de pensar la existencia criatural como *recibida* y a la vez *auténtica*, tal como nos invitan, por ejemplo, los textos de *Gaudium et spes* n° 36 y la Constitución Dogmática *Lumen gentium* n° 36.

EL HOMBRE: PROMESAS Y AVENTURA

Un hombre instituido en la libertad (que refleja su ser *imagen* de Dios), no menguada, sino de pleno derecho, es lo que afirma el Vaticano II, sobre todo en *Gaudium et spes*. Un hombre asimismo cuya vida no debe vivirse con miedo a Dios, a sí, a los otros y a la naturaleza. Este hombre, además, ejerce su propio servicio y el ajeno en un mundo de sujetos, lejos de toda sumisión a unos destinos cualesquiera. En vez de sentirse en todo momento como quien no vale nada, destinado al fracaso y a la pérdida de sentido, este hombre es llamado por la superabundancia de la gracia a una confianza indefectible en la felicidad y en la vida. En vez de sen-

tirse como marioneta de una historia ya contada o como peón de una existencia ya escrita y que prevalecería sobre la suya, él se ha descubierto como el beneficiario de una preocupación de Dios, de un destino nada mezquino. Mientras que tan a menudo la necesidad condena al hombre a satisfacciones minúsculas e irrisorias, el deseo aquí suscitado invita al hombre a construir su ser en el descubrimiento de las personas, incluido Dios, que se buscan para una aventura cuyos confines están siempre más lejos. Este

**UN HOMBRE INSTITUIDO EN LA
LIBERTAD (QUE REFLEJA SU SER
IMAGEN DE DIOS), NO MEN-
GUADA, SINO DE PLENO
DERECHO, ES LO QUE AFIRMA
EL VATICANO II, SOBRE TODO
EN GAUDIUM ET SPES. UN
HOMBRE ASIMISMO CUYA
VIDA NO DEBE VIVIRSE CON
MIEDO A DIOS, A SÍ, A LOS
OTROS Y A LA NATURALEZA.**

hombre es querido y deseado por un Dios y, por tanto, no lanzado en el anonimato de un mundo sin rostro, sino establecido en el intercambio con una libertad y un amor en el que el sentido y la vida prevalecen sobre los cálculos y las cuentas.

En el tamiz del Concilio se puede descubrir que al término de una secuencia que conduce de Dios a la creación, de esta a la relación entre Dios y el hombre, de esa relación a la de este hombre con el mundo que se le ha confiado, y de ahí, finalmente, a la consideración de este mismo hombre, se manifiesta un discurso sobre éste que le afirma como ser autónomo (*Gaudium et spes* n° 36), creador (*Gaudium et spes* n° 67), rico en promesas y aventura y no empobrecido por los desastres y los desafíos. Un hombre a sus anchas en la creación, que puede estar seguro de sí y no vive en el terror a lo desconocido insoslayable. Un ser que no se concibe como el siervo o la sombra de otro, sino como hijo, cuyo lazo con su padre le confirma, por el contrario, en el reconocimien-

³ Gesché, A., *Dieu pour penser*, VI, *Le Christ*, Paris 2001, sobre todo 40-53 (hay traducción al español).

⁴ *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 296.

to feliz y el seguro ejercicio de su condición de ser humano.

Pero, entonces, se puede sospechar que lo único que hemos alcanzado con esto es un discurso excelente sobre el hombre, pero ¿el discurso sobre Dios se ha diluido? Como lo han señalado J. Noemi y A. Arteaga, a la luz, entre otros, de *Gaudium et spes* n° 22 o 36, el discurso sobre el hombre no nos aleja de Dios. Si una teología habla así del hombre, afirmando que éste es así porque esta es la idea de Dios, no hay duda: nos revela a Dios.

Aquí hay que agregar que el lugar antropológico del discurso de Dios —a condición de no ser antropocéntrico—, corresponde a la lógica (a la teológica) de la encarnación. De entre los muchos ensayos que han tomado esta intuición del Concilio (cf. *Gaudium et spes* n° 22)

destaca una reciente obra de A. Gesché³. Para este autor, la antropología cristológica, que ve a Dios como “profecía del hombre”, se basa en las Escrituras. Ellas nos indican que no se puede hacer un discurso de Dios o del hombre sino de su relación: creación, alianza, encarnación, en donde esta última debe ser pensada como el verdadero “concepto” para pensar al hombre.

Esta es una temática clave del Concilio, como señala W. Kasper en un sugerente y prospectivo artículo titulado *Cristología y antropología*: “La teología católica está aún en los primeros balbuceos de lo que debe constituir la elaboración positiva y crítica del enfoque antropológico básico del pensamiento moderno y sus consecuencias. El Concilio Vaticano II ha impuesto esta tarea a la teología católica... sin duda ella [la teo-

logía] tiene una dimensión antropológica que le es esencial, pero sólo el reconocimiento de la condición divina de Dios lleva a la humanización del hombre. Precisamente por eso, el Dios-hombre Jesucristo es la medida escatológica plena del hombre (Ef 4, 13)”⁴.

EL PATHOS DE DIOS

De lo visto hasta ahora podemos decir que el tema de la creación en el Concilio nos ha señalado a un Dios cuya manifestación esplendorosa no consiste en replegarse sobre sí apáticamente, como afirmaban los estoicos, sino en salir al encuentro, “simpáticamente”, como subraya la Biblia; no en la violencia y la coacción, sino en la gratuidad y en el ofrecimiento de un don. No en la fuerza del destino, sino en el cuidado de un Sujeto atento; no en el silencio activo y aterrador, sino en la palabra compartida; no en aplastar al hombre, sino en respetar infinita y pacientemente su dignidad de ser moral. El Concilio nos refiere a un Dios creador, que, análogamente, como todo creador, estará interesado en lo que ha hecho y estará siempre dispuesto, en su preocupación, a “volver” para salvar esta “cúspide” de la creación.

Con respecto al párrafo anterior, me

Ego sum. William Congdon, Asis



LO QUE EL ATRIBUTO DE LA OMNIPOTENCIA DESIGNA ES, JUSTAMENTE, ESA LIBERTAD, ESA “HOLGURA” DE UN DIOS QUE NO ESTÁ SOMETIDO A NINGUNA FATALIDAD, QUE ES SOBERANAMENTE LIBRE PARA DESPLEGAR SU SER AMOR Y MISERICORDIA, O SEA, NO LIGADO POR UNA ANTERIORIDAD CUALQUIERA. ÉL ES EL SEÑOR (KYRIOS), COMO DICE EXACTAMENTE LA ESCRITURA.

EL CONCILIO, A PROPÓSITO DEL TEMA DE LA CREACIÓN, NOS INVITA A QUE NO NOS ENGAÑEMOS MÁS SOBRE LA DIVINIDAD DE DIOS: ÉL NO ES EL DIOS CUYA DIVINIDAD NOSOTROS CREERÍAMOS CONOCER ANTICIPADAMENTE Y POR NOSOTROS MISMOS. ES AQUEL AL QUE, DE ENTRADA, HEMOS CLAVADO, PORQUE NO LE RECONOCÍAMOS.

gustaría traer a colación una frase de Einstein: “Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía regular de todo lo que existe, no en un Dios que se interesa personalmente por los hechos y las gestas de los humanos”. En esta cita se expresa un no creer en esa capacidad del hombre (*homo capax Dei*) que supone que Dios mismo, definitivamente en la *humanidad* de Jesucristo, se hace capaz del hombre. Los cristianos no temen llegar incluso a pensar que la suerte del hombre es tan elevada que merece que veamos a Dios estar personalmente preocupado y afectado, sintiendo (*pathos*) por esa suerte. “Ha amado tanto al mundo”: el cristiano no abandonará jamás esa *extraña* (desde otras perspectivas) “*filantropía* de Dios”, citando al padre del siglo VII, Máximo el Confesor, cuya teología está a la base de *Gaudium et spes* n° 22 y desde la cual se puede y debe dialogar positivamente, como el mismo Concilio lo pide, con el *humanismo* actual y su legítima búsqueda de una imagen del hombre lo más elevada posible y que subraye al máximo su carácter de creador y abierto a un futuro todavía no despedido.

LA RELACIÓN DIOS-HOMBRE ESTÁ ABIERTA A LA LIBERTAD

Por último, me gustaría terminar reflexionando que esta relación entre Dios y el hombre corre el riesgo de ser frágil, vulnerable. Pero el espacio de esa fragilidad no se debe a un desastre cosmogónico o a un comienzo accidental. Este espacio es la separación querida por Dios para que el hombre disponga *siempre* de esa distancia de libertad que es la única que asegura a cada uno en su opción y hace posible la acogida del encuentro. Esta vulnerabilidad tiene largas consecuencias. Al hombre, antes que nada, le permite hasta poder

volverse no creyente.

Pero, entonces, la vulnerabilidad de esta relación entre Dios y el hombre no se experimenta únicamente del lado de éste. Ella está como presente en Dios, que rechaza la invasión fácil que intima al otro y le constriñe por la fuerza, y que haría de él un ser dócil y seguro. Dios se niega a esa fuerza absurda que obliga a la sumisión insensata. Este es un tema que en el Concilio se expresa con mucha fuerza en *Dignitatis humanae* n° 11. Esta Declaración sobre la libertad religiosa trae a colación el texto de Getsemaní en que Jesucristo rechazó una legión de ángeles. Pero ¿no es esta ausencia la que permite a nuestro Dios ser Dios? En el desierto también los ángeles estaban ausentes en el momento del combate con Satán; sólo más tarde se acercaron y le sirvieron. Un Dios que hubiese aceptado las legiones de ángeles ¿hubiera podido ser nuestro Dios, cuyo clamor a veces se confunde con el nuestro, como han subrayado, entre otros, Alberto Hurtado, Monseñor Romero o E. Wiesel?

Volviendo a la preocupación perenne de la teología señalada al comienzo de estas líneas, vemos cómo el Concilio, a propósito del tema de la creación, nos invita a que no nos engañemos más sobre la divinidad de Dios: Él no es el Dios cuya divinidad nosotros creeríamos conocer anticipadamente y por nosotros mismos. Es aquel al que, de entrada, hemos clavado, porque no le reconocíamos. Él es su “propio exegeta” (*Juan* 1,18). Siempre nos ha llamado la atención, por su actualidad, la frase de Sartre: “Yo no reconocí a aquel que aguardaba mi alma: necesitaba un Creador y me daban un Gran Patrón”.

El Concilio nos invita a hablarle al hombre contemporáneo sobre el creador que su corazón aguarda: un Dios digno del hombre, un Dios que merece



Crucifixión. Giovanni Baglioni, Milán.

existir. Un Dios del que no basta con probar su existencia, sino que hay que descubrir su rostro: la faz de Jesucristo.

De esta manera el Dios cristiano vincula su grandeza —su verdad— no a la belleza de los templos, como los dioses paganos, sino a otro templo: el que está en nosotros mismos. Allí se encuentra el Espíritu Santo, como bellamente nos recuerda *Lumen gentium* n° 4, haciéndonos cada vez más permeables a adoptar la forma filial de Cristo. El hombre es lugar de Dios. Y es ahí donde fundamentalmente se ilustra el reflejo de su trascendencia (o de su *santidad*, por ocupar un término bíblico). Por otra parte, no hay que olvidar que ya la creación del templo del mundo manifiesta esencialmente la preocupación de Dios, sobre todo cuando aparece su cúspide, el hombre (cf. *Génesis*, 1-2, 4). ■